

Agambens *kairologi* – Erfaring og den messianske tid

AF NICOLAI KREJBERG KNUDSEN

SLAGMARK #72

SIDER: 109-126

Giorgio Agamben skriver et sted, at det moderne menneskets fundamentale kontradiktion er, "at han endnu ikke har en erfaring af tiden, der er adækvat til hans idé om historien" (Agamben, 1993a, s. 109). Den historieopfattelse, som det moderne menneske fik af Marx, og som ikke blot er en progression af tomme nu'er, er ikke ledsaget af en tilsvarende tidsopfattelse. Det moderne menneske halter så at sige bagefter sin egen tid, er ude af stand til adækvat at erfare sin egen historicitet.

Det er en ambition om at gennemtænke denne kobling, der ligger bag Agambens forsøg på at udvikle en *kairologi*, der kan erstatte den kronologiske, repræsenterbare tidsforståelse. I stedet for en konstant flux af nu'er uden varighed, der erstatter hinanden i al evighed, skal det kvalitative spring tematiseres via erfaringen og konceptualiseringen af *det afgørende øjeblik* (af græsk: *kairos*), der bryder kronologiens tomme forløb (jf. Agamben, 1993a, s. 115).

At Agambens tænkning har et kairologisk moment i sig, kommer klarest til udtryk i hans læsning af Paulus, hvor han udvikler et begreb om *messiansk tid*. For at komme diskrepansen mellem temporalitet og historicitet til livs er det afgørende ved denne tidsopfattelse, at den er rodfæstet i *erfaringen*. På denne måde kan man sige, at Agambens læsning af Paulus indskrives i en (kvasi-)fænomenologisk tradition, der forsøger at tænke *øjeblikket* i en *levet* kontrast til den objektive tidsforståelse. I denne tradition finder vi desuden to af Agambens største inspirationskilder: Walter Benjamin og Martin Heidegger.

I denne artikel vil jeg vise, hvordan Agambens kairologi indskrives sig i en sådan erfaringsfilosofisk kontekst, og hvordan kairologien udgør et område, hvor teologi ikke længere kan skelnes fra politik. På denne måde kan artiklens tese foregribende formuleres som: *Teologien skal fuldbyrdes nu og her*.

Når han selv skal forklare dette motiv, trækker Agamben eksplicit på Benjamin, men jeg vil i denne artikel snarere forfølge hans henvisninger til Heidegger, eksplicitte såvel som implicitte, der vil vise sig at have stor forklaringskraft i forhold til Agambens kairologi. Den umiddelbare årsag hertil er, at Heidegger i en forelæsningsrække fra 1920-21 ved navn "Indledning til religionens fænomenologi" præsenterede en fortolkning af Paulus, hvori Agamben finder en erfaringsfilosofisk arv, som han kan videreføre i sin egen udlægning af den messianske tid. Dette vil blive belyst i afsnit I. Derudover påpeger Agamben i sin Paulus-læsning en central forskel til Heideggers tolkning med hensyn til den ontologiske struktur, der skal gøres til genstand for øjeblikkets fuldbyrdelse. Denne forskel vil jeg belyse i afsnit II. Forskellen til Heidegger indikerer dog på ingen måde en afskedstagen med Heidegger. Tværtimod vil jeg i afsnit III argumentere for, at måden, hvorpå Agamben formulerer denne forskel, *genkalder* Heideggers tænkning i en modificeret form. Hermed understreges det, at den messianske tid svarer til den erfaringsmæssige og eksistentielle fuldbyrdelse af en impotentialitet, som kritisk undergraver ethvert faktisk forhold og enhver social identitet. På denne måde er det først, når vi bruger Heidegger som katalysator, at *formen* på Agambens emancipatoriske projekt bliver klar.

PAULUS OG ERFARINGEN

I sin bog om Paulus skriver Agamben, at opgaven er at forstå "selve den messianske tids struktur" (Agamben, 2005, s. 1), og at en sådan forståelse ikke kan foregå *in abstracto*, men nødvendigvis må erfares:

Muligheden for at forstå den paulinske meddelelse er *fuldstændig sammenfaldende med erfaringen af en sådan tid*; uden denne risikerer den at forblive et *dødt bogstav*. Restitutionen af Paulus til hans messianske kontekst foreslår derfor, over alt andet, at vi forsøger at forstå meningen og den indre form af den tid, som han definerer som *ho nyn kairos*, 'nuets tid' (Agamben, 2005, s. 2, min fremhævnings)

At forstå Paulus og at forstå det messianske øjeblik, *ho nyn kairos*, kræver, at det ekspliciteres på en sådan måde, at det lader sig erfare. Uden erfaringen forbliver potentialet i Paulus' tekster dødt og utilgængeligt.

I dette afsnit vil jeg vise, at denne tilgang til det messianske harmonerer med Heideggers læsning af Paulus fra 1920-21. For det første, mener jeg, at den strenge kobling mellem en *forståelse* af Paulus og *erfaringen* af hans budskab stammer fra Heideggers fænomenologiske metode, som den kommer til udtryk i begreberne *formel indikation* og *fuldbyrdsesmening*. Dette kommer især til udtryk i de parallelle måder, hvorpå Agamben og Heidegger belyser (i) den messianske tids forhold til parusi og (ii) det messianske kalds modalitet.

Heidegger introducerer sin forelæsningsrække ved at præsentere en forløber for det, der seks år senere skulle blive *Væren og tids* nøgletermer, "fakticitet" og "Da-sein": *den faktiske livserfaring*. Med dette udtryk henviser han til "hele menneskets aktive og passive standpunkt i forhold til verden: Betragter vi udelukkende den faktiske livserfaring i retning af det erfarede indhold, så betegner vi det, som er erfaret – det erfarede – som 'verden,' ikke som 'objekt'" (Heidegger, 1995, s. 11). Med andre ord udtrykker den faktiske livserfaring den oprindelige givethed, hvormed mennesket er sat i verden, dvs. dets oplevelser *før* en teoretisk objektivering. På denne måde er den faktiske livserfaring et andet ord for netop den sag, som det er fænomenologiens opgave at afdække. Problemet med den faktiske livserfaring er imidlertid, at den er selvskjulende, og at vi glemmer *hvordan*, noget er givet, og fortaber os i *indholdet* af oplevelsen. "Det ejendommelige ved den faktiske livserfaring er, at 'hvordan jeg forholder mig til tingene,' erfaringens art og måde, *ikke* tages med i erfaringen" (Heidegger, 1995, s. 12). Det er denne tendens, der i *Væren og tid* hedder hjemfaldelse [*Verfallenheit*], og problemet for fænomenologien er, hvordan denne tingsliggørelse forhindres. Det er her, at begrebet *formel indikation* [*formale Anzeige*] kommer ind billedet.

Den formelle indikation indeholder tre momenter, der skal hjælpe med at eksplicite fænomenerne som noget erfaret og noget, der erfares: indholdsmening [*Gehaltssinn*], forholdsmening [*Bezugssinn*] og fuldbyrdsesmening [*Vollzugssinn*] (Heidegger, 1995, s. 63). Det første moment belyser *hvad*, der erfares, hvorimod det andet og tredje moment belyser *hvordan*, der erfares. *Bezug* og *Vollzug* er dog to fænomenologisk distinkte *hvordan'er*:

Hvorfor hedder det formel? Det formelle er noget forholdsmæssigt. Indikationen skal i forvejen indikere fænomenets forhold – men i en negativ betydning, som i en advarsel! [...] [D]en formelle indikation er et *værn*, en foregående sikring, så fuldbyrdelseskarakteren forbliver fri. (Heidegger, 1995, s. 64)

Indikationens formalitet er en måde at sikre sig mod hjemfaldelsens objektivisering. Den er *formel*, fordi den ekspliciterer erfaringens *form* frem for dens indhold – altså vores relation, *Bezug*, til indholdet. Selve *indikationen*, derimod, er en form for henvisning eller en måde at indikere eller anvise en retning på. Det vil sige, at eksplikationen af relationens *hvordan* er utilstrækkelig for den fænomenologiske undersøgelse; fuldbyrdelseskarakteren må holdes "fri." Det handler således ikke blot om at *beskrive*, men om at *vise* fænomenets *hvordan*, og det er dette sidste moment som Heidegger kalder for fuldbyrdelsesmeningen. Såfremt temaet for filosofien er den faktiske livserfaring, er en abstrakt beskrivelse af erfaringens korrelation ikke tilstrækkelig – fænomenologiens sidste moment består i, at subjektet sættes i stand til at fuldbyrde den anviste erfaring selv. Fænomenologiens begreber er per definition utilstrækkelige og uudtømmende og kan kun pege i retning af en mulig erfaring, som man selv må undergå eller fuldbyrde (jf. Ruin 2003: 122, Granberg 2003: 141-147).

Den formelle indikations fokus på fuldbyrdelse betyder altså, at det teologiske må forstås på baggrund af den oprindelige, erfarede temporalitet. I forhold til Paulus er det centrale spørgsmål således, hvordan vi formelt indikerende kan forstå erfaringen af at være blevet kristne og dermed sætte fokus på det messianskes fuldbyrdelse i det faktiske liv (Heidegger, 1995, s. 94f).

Parusi betyder på græsk ankomst og er især blevet brugt i teologiske sammenhænge som en term for Jesu genkomst. I den fænomenologiske fortolkning af Paulus bliver dette et springende punkt, fordi parusi ikke kan fortolkes med udgangspunkt i en venten på en *faktuel* genkomst. At tænke begivenheden på denne måde er netop at forfalde til en *objektivisering af temporaliteten*, som om Messias blot venter på den rette dato for at melde sin ankomst. Hvad der mangler i denne udlægning er netop fuldbyrdelsesmomentet, hvor erfaringen af det messianske øjeblik ikke er givet objektivt eller faktisk, dvs. som indholdsmedning, men vedrører den faktiske livserfaring:

Det kristne håbs struktur, der i sandhed er forholdsmeningen af parusi, er radikalt anderledes end enhver afventen. 'Tid og øjeblik' ([1 Thess] 5,1: 'peri tōn krónon kai tōn kairōn,' [de to er] altid brugt sammen) giver os et særligt problem for denne eksplikation. *Hvornår*et er allerede ikke begrebet oprindeligt, så snart det er forstået i betydningen af en indstillingsmæssigt 'objektiv' tid. (Heidegger, 1995, s. 102)

Spørgsmålet om det messianske øjeblik er på ingen måde erkendelsesteoretisk. Således påpeger Heidegger, at Paulus hverken siger "Herren kommer igen på dette bestemte tidspunkt" eller "Jeg ved ikke, hvornår herren kommer igen," men derimod: "For I ved selv ganske nøje..." (1 Thess 5,2). Paulus refererer netop ikke til en objektiv tidsforståelse, men henviser "tilbage til thessalonikerne selv og den viden, de har i kraft af at være blevet [kristne]," hvilket vil sige, at spørgsmålet vedrørende parusi "afhænger af deres egne liv" (Heidegger, 1995, s. 103).

Det fænomenologiske fokus på fuldbyrdelse og fakticitet medfører, at Paulus' kairologi står i stærk modsætning til vores vanlige forestillinger om den kristne eskatologi. Fordi parusi er koblet til idéen om fuldbyrdelse og faktisk livserfaring, er den messianske tid fuldstændig utilgængelig, hvis man tager udgangspunkt i en objektiv bestemmelse af begivenhedens *hvornår* (Heidegger, 1995, s. 104). Øjeblikket er ikke et objektivt anliggende, men noget der i hvert nu afhænger af den enkeltes fuldbyrdelse.

En lignende anti-eskatologisk tendens finder vi hos Agamben, der også forsøger at tænke kairologi uden eskatologi og apokalypticisme:

Tiden, hvori apostlen lever, er dog ikke *eschaton*, ikke tidens ende. Hvis du vil formulere forskellen mellem messianisme og apokalypse, mellem apostlen og den visionære, kan man sige, med et udtryk fra Gianni Carchia, at det messianske ikke er tidens ende, men *endens tid*. (Agamben, 2005, s. 62)

Den temporalitet som Agamben lokaliserer hos Paulus er således ikke eskatologisk, idet den ikke omhandler tidens og historiens ende. Paulus er apostel (af græsk *apostolos*: budbringer) og ikke profet, fordi han ikke *forudser* det messianske øjeblik og projicerer det ind i fremtiden, men fastholder det i nuet (Agamben, 2005, s. 61). Det er ikke "tidens ende," men "endens tid" i den forstand, at det er et øjeblik, som opererer *inden i* vores vanlige, kronologiske tidsforståelse.

Vores repræsentation af kronologisk tid, som tiden *hvori* vi er, adskiller os fra os selv og transformerer os til impotente observatører af os selv – observatører, som ser tiden, der flyver forbi uden nogen tid tilbage, som konstant rammer ved siden af sig selv; den messianske tid derimod – en operationel tid, hvor vi griber og fuldender vores repræsentation af tiden – er tiden, som vi selv er [...] (Agamben, 2005, s. 68)

Kairos er således ikke afbrydelsen af *kronos*, men indfoldet i den. Det er den operative eller levede tid, *som vi selv er*, der muliggør den repræsentative tid – og altså ikke slutningen eller kulmination på en lineært fortløbende tid. *Kairos* er “sammentrukket og forkortet *kronos*” (Agamben, 2005, s. 69). Det er den erfarede sammentrækning af kronologien, hvor det fortidige ikke kan skilles fra det nutidige. Det er tiden, der kan *gribes og fuldendes*.

Hvad betyder det messianske øjeblik, hvis *kairos* på denne måde er operativ i kronologien og altså ikke skal forstås eskatologisk som dens afslutning? Agamben gør opmærksom på, at det messianske øjeblik for Paulus er uomtvisteligt forbundet med et kald:

Men enhver skal leve sådan, som Herren har tildelt ham, som Gud har kaldet ham. Sådan bestemmer jeg det i alle menigheder. Var man omskåret, da man blev kaldet, skal man ikke lave om på det, og var man ikke omskåret, skal man ikke lade sig omskære [...] Enhver skal blive i det kald, som han blev kaldet i. (1 Kor 7,17-21)

Den græske term for ‘kald’ er *klēsis*, hvorfra også det græske ord for menighed, *ekklesiās*, stammer. Menigheden er således fællesskabet af dem, der er blevet kaldt. Som det er tydeligt i den tyske oversættelse af *klēsis*, *Beruf*, er betydningen dobbelt: Det betyder at være kaldt af Gud, men også et jordisk kald som i en profession (Agamben, 2005, s. 20). “Var du træl, da du blev kaldet, så tag dig ikke af det” (1 Kor 7,21). Det interessante er imidlertid, hvad der sker med denne dobbelthed, når vi forstår kairologien som en modsætning til eskatologien, og derfor ikke kan tolke det messianske kald som noget, der af- eller opløser det jordiske kald.

Heidegger skelner mellem dem, der er blevet kaldet, og dem, der er blevet afvist (Heidegger, 1995, s. 107). De sidste karakteriseres ved, at de efter sigende nedlagde arbejdet, fordi de spekulerede i, hvornår Jesu genkomst ville indfinde sig. I en kom-

mentar til Paulus' andet brev til korintherne opdeler Heidegger således folket i to grupper baseret på, hvorvidt de har forstået Paulus' udsagn "Herrens dag kommer som en tyv om natten" (1 Thess 5,2):

De første lader arbejdet være, står rundt omkring og sludrer, fordi de venter ham [Herren] hver dag. De, som har forstået ham [Paulus], må derimod være fortvivlede, fordi nøden tager til, og enhver må stå alene foran Gud. (Heidegger, 1995, s. 112)

Guds kald negerer altså ikke indholdet i det jordiske kald, men ændrer derimod ens forhold til dette indhold. Kaldet fungerer med andre ord fuldbyrdelsesmæssigt. Agamben fremfører den samme pointe, idet han afviser den "eskatologiske indifferens" eller ligegyldighed, som karakteriserer det uegentlige forhold til parusi:

Klēsis indikerer den partikulære transformation, som enhver juridisk status og ethvert verdslig forhold undergår, på grund af dens relation til den messianske begivenhed. Det er derfor ikke et spørgsmål om eskatologisk indifferens, men om mutationen, den næsten interne bevægelse i ethvert verdslig forhold i kraft af at være 'kaldet' [...] Det messianske kald har dog intet specifikt indhold; det er intet andet end gentagelsen af de samme faktiske og juridiske forhold *i hvilke* eller *som hvilke* vi er kaldet. (Agamben, 2005, s. 22f)

Det messianske kald står i kontrast til den eskatologiske ligegyldighed, fordi det *ikke* ændrer de faktiske forhold, men blot *gentager* indholdet i det jordiske kald. Spørgsmålet er så – og her er parallellen til Heideggers formelle indikation tydelig – *hvordan* dette indhold gentages.

I sin analyse af den messianske tid, forklarer Agamben dette forhold ved at betone, hvordan Paulus benytter sig af en paradoks figur, når han skal eksplicitere "endens tid": "Tiden er knap. Herefter skal de gifte være, som om de ikke var gift, de grædende, som om de ikke græd, de, der glæder sig, som om de ikke glædede sig" (1 Kor 7,29-31). Gentagelsen af det jordiske kalds indhold forskubber det messianske øjeblikks mening til at omhandle kaldets *modalitet*. Kaldet fuldbyrder det faktiske forhold, *som om det ikke var sådan*. Den græske figur, som Paulus benytter sig af her, er "*hōs mē*," "som om ikke."

Hōs mē er ifølge Agamben

formlen for det messianske liv og den ultimative betydning af *klēsis*. Kaldet kalder på intet og til intet sted. Derfor må det være sammenfaldende med det faktiske forhold i hvilken enhver person finder sig selv kaldet, men af denne grund genkalder den også dette forhold fra top til bund. Det messianske kald er genkaldet af ethvert kald. (Agamben, 2005, s. 23)

Det messianske kald er *fuldstændigt uden indhold* og gentager således blot det faktiske forhold, som enhver person befinder sig i – altså: dets faktiske livserfaring eller dets fakticitet.² Det, der sker i det messianske øjeblik, er, at denne fakticitet bliver radikalt forandret uden at blive ændret, eller, formuleret lidt mindre paradoksalt, at indholdet i det jordiske kald gentages på en måde, som frarøver det dets betydning, uden dog at tilintetgøre det eller at ændre på dets konkrete indhold. Agambens bruger her ordet *revoca* til at indfange dobbeltheden i kaldets funktion: På den ene side, *gentages* noget, der allerede er givet, jævnfør præfikset *re-*, og på den anden side bruges *revoca*, når f.eks. en tilladelse eller et dokument trækkes tilbage eller annulleres. Det er denne dobbelthed, som jeg foreslår, at vi hører i oversættelsen til *genkalde*, der på dansk har samme dobbelthed, idet vi kan *genkalde* os (og dermed *gentage*) noget, samtidig med, at noget kan blive *kaldt igen* (hvilket, historisk set, betyder, at noget bliver kaldt tilbage). Det messianske kald “genkalder det faktiske forhold og underminerer det uden at ændre dets form,” “opløser det i samme gestus, hvormed det bibeholder og bebor det” (Agamben, 2005, s. 24).

Dette er uden tvivl et af de sværeste elementer ved Agambens tænkning, men endnu et kig på Heidegger kan være med til at opklare, hvad Agamben har i tankerne. Heidegger foregriber Agamben, idet han ligeledes analyserer Paulus’ *hōs mē* som en ændring i fakticitetens fuldbyrkelse, hvori “alt bliver ved det gamle” (Heidegger, 1995, s. 117). “Den urkristne fakticitet” er således ikke noget “specielt”; den udmærker sig udelukkende ved dens betoning af det “fuldbyrdelesmæssige” (Heidegger, 1995, s. 117).

Slaven skal forblive slave. Det er ligegyldigt, i hvilken omverdenslig betydning han står [...] Disse meningsretninger, der går mod verden, mod ens kald og mod det, som man er (Selvverden), bestemmer på ingen måde den kristnes fakticitet. Ikke desto mindre, er de der, og de vil blive bibeholdt og først her egentligt tilegnet. (Heidegger, 1995, s. 119)

Her bliver det tydeligt, at Heidegger i sin læsning af Paulus på sin vis foregriber det, der i *Væren og tid* bliver til begrebsparret *egentlighed* og *uegentlighed*.³ I den kairologiske fuldbyrdelse *tilegnes* fakticiteten – hvilket vil sige, at egentligheden *ikke* har andet indhold end det uegentlige. Det handler snarere om at udvikle det rette forhold til egen eksistens. Alt dette vender jeg tilbage til.

Indtil videre er det tilstrækkeligt at bemærke, at Agamben, der kort kommenterer på Heideggers læsning af Paulus, synes at følge Heideggers forståelse af det kairologiske fuldstændig med undtagelse af dette sidste element:

Ikke desto mindre, er det ikke tilegnelse, der er på spil hos Paulus, men *brug*, og det messianske subjekt er ikke bare *ikke* defineret ved sine egenskaber, han er også ude af stand til at besidde sig selv som helhed, både i form af en autentisk beslutning eller i væren-mod-døden. (Agamben, 2005, s. 34)

For Agamben er det således ikke en tilegnelse, der finder sted i *kairos*, men en form for *brug*, som står i modsætning til vores vanlige idéer om såvel ejerskab som den heideggerske egentligheds besindelse på egen eksistens som sådan. Det afgørende punkt skal således findes i en nærmere bestemmelse af den måde som Agamben med sin idé om *brug* vil afdække en anden erfaring af den messianske tid.

BRUG OG (IM)POTENTIALITET

Koblet til Agambens brugsbegreb står idéen om profanering. For Agamben repræsenterer det sakrale en adskilt eller separat sfære, hvis objekter er udelukket fra enhver anden brug. (*Sakral* kommer af *sacro*, der betyder at adskille eller tilsidesætte.) Hvis en ting er gjort sakral, er den således begrænset i forhold til dens anvendelsesmuligheder. I modsætning til dette står profaneringen, der “returnerer tingene til menneskets frie brug” (Agamben, 2007, s. 73). Dette skal ikke forstås som noget, der udelukkende fjerner ting fra den *religiøse* sfære, men overordnet som en bevægelse, der flytter noget fra en adskilt sfære til en alsidig brug. Det bedste eksempel på profanering er således legen:

Alting, der er gammelt, uafhængigt af dets sakrale oprindelse, er tilbøjelig til at blive til et legetøj. Den samme tilegnelse og transformation kan opnås i legen [...] – for eksempel gennem miniaturisering – i forhold til objekter, som stadig tilhører brugens sfære: en bil, en pistol, en elkoger er med det samme transformeret om til legetøj takket være miniaturisering. (Agamben, 1993a, s. 70f; jf. 2007, s. 75)

Legen er paradigmatiske for at forstå, hvad der ifølge Agamben karakteriserer den messianske begivenhed, fordi legen ikke har et specifikt indhold. Alting kan med udgangspunkt i dets oprindelige brug omdannes til legetøj. Men hvad er så legetøjets essens? Hvad er det, som udgør denne lille forskel, der omdanner noget fra at være determineret af en "sakral" sfære til at være frit tilgængeligt? Agamben mener, at denne essens er *temporal*: "Legetøjet tilhørte – *engang, ikke længere* – det sakrale område eller det praktiske-økonomiskes" (Agamben, 1993a, s. 80). Legetøjet er netop det, der *tilhører et domæne uden at tilhøre det*: når en lommeregner forvilder sig fra kontoret til børneværelset, indtræder den i en ny brug uden dog at miste relationen til dens oprindelige funktion. I legen fungerer den i kraft af denne særlige temporalitet, hvor den tilhører kontoret uden at tilhøre det i det legende øjeblik. Den sakrale sfære er bevaret i legen og dog sat ud af funktion: "[L]eg frigør og distraherer mennesket fra det sakrale sfære, uden simpelthen at opløse den" (Agamben, 2007, s. 76). Dette vil sige, at legen har samme struktur som det paulinske *hōs mē*, fordi den ikke har andet indhold – ikke anden genstand – end arbejdet og det jordiske kald. Forskellen består udelukkende i fuldbyrdelsen. I legen kan vi være slaver, som om vi ikke er slaver. Som i *hōs mē* er den essentielle spænding ikke mellem to forskellige domæner, men i det samme domæne, der i fuldbyrdelsen modstilles sig selv.

Det messianske subjekt har således evnen til at sætte et kald ud af kraft gennem leg og profanering. Den politiske dimension af denne figur belyser Agamben gennem termen *inoperativitet*:

Politik er det som svarer til menneskets essentielle inoperativitet, til menneskelige fællesskabers radikale væren-uden-arbejde. Der er politik, fordi mennesker er *argōs-væsner*, der *ikke* kan defineres ved *egentlige operationer* – det vil sige, væsner af *ren potentialitet* [*pura potenza*], som *hverken identitet eller kald kan udtømme* [...] Den kommende politik [...] handler ikke om andet end eksponeringen af menneskets mangel på operativitet. (Agamben, 2000, s. 140f, min fremhævelse)

Hvis kairologien, som jeg har foreslået, består i dette øjeblikkelige genkald af ethvert kald – det vil sige, en brug som formår at holde aktiviteten suspenderet i en form for leg – er *kairos* politisk, såfremt at denne måde at være på eksponeres for et fællesskab. I en sådan eksponering fremstår menneskets faktiske forhold pludseligt i et nyt lys – nu ikke længere som noget tilhørende en separat, utilgængelig

og umodificérbar sfære, men som noget, der midlertidigt kan bruges på en ny måde. Denne nye brug efterligner stadig den gamle brug, hvorfra den er blevet frigjort. Aktiviteten er blevet gjort inoperativ, fordi den ikke længere tjener sit oprindelige formål, men aktiviteten er stadig bevaret i og med, at den nu indgår i en ny kontekst, en kontekst af fri leg. "Skabelsen af en ny brug er kun mulig ved deaktiveringen af en gammel brug, ved at gøre den inoperativ" (Agamben, 2007, s. 86).⁴

Denne politik er funderet i en bestemmelse af mennesket som et *argōs*-væsen. *Argōs* er en term som Agamben henter hos Aristoteles, hvor den betegner, at mennesket *ikke* kan defineres ved en særlig aktivitet, *ergon*. For Agamben vil dette sige, at mennesket essentielt set er "ren potentialitet," *pura potenza*. Hvad der ligger i dette begreb, *potenza*, er imidlertid vigtigt at forstå, fordi det udgør hjørnestenen i Agambens filosofiske antropologi.

Potenza betyder som regel evne, formåen eller kraft, men i Agambens bestemmelse af mennesket som et *argōs*-væsen og som *ren potenza* ligger, at denne evne *ikke* er en evne til noget bestemt. Dette kommer især til udtryk i Agambens læsning af Aristoteles' begrebspar *dynamis* og *energeia*, der som regel oversættes til 'potens' og 'akt' eller 'potentialitet' og 'aktualitet.' Agamben oversætter her *dynamis* med *potenza* og understreger, hvordan potentialitet ikke skal forstås som en blot og bar modsætning til aktualitet. I stedet finder han hos Aristoteles udgangspunktet for en alternativ ontologi, der ikke forstår "potentialitet som en blot logisk mulighed," men derimod forsøger at forstå selve "potentialitetens eksistens" (Agamben, 1998, s. 45). Der skal med andre ord udvikles en potentialitetsontologi, der forstår potentialitet som eksisterende *uafhængigt af aktualitet*. Hvis vi ikke formår dette, er potentialitet uforståeligt *som potentialitet*, idet der i så fald ikke er nogen forklaring på, hvorfor potentialitet ikke blot forsvinder og bliver til aktualitet med det samme. Denne pointe finder han formuleret hos Aristoteles, der siger, at potentialitet er både potentialitet til at blive aktualiseret og til *ikke* at blive aktualiseret. Potentialitet, *dynamis*, er konstitutivt også impotentialitet [*impotenza*], *adynamia* (Agamben, 1998, s. 45, jf. Agamben, 1993b, s. 35).

Agamben bruger altså termen *potenza* til at oversætte Aristoteles' *dynamis* (og *impotenza* til at oversætte *adynamia*) i et forsøg på at udforme en ontologi, som han kontrasterer med aktualitetsmetafysikkens traditionelle prioritet. *Potenza* får dermed betydningen 'potentialitet' frem for den mere ligefremme oversættelse til

‘evne’ eller ‘formåen.’ Ulempen ved at oversætte termen med ‘formåen’ og ‘evne’ er efter min mening, at disse to ord er for målrettede og for determinerede, hvori-mod potentialitet (en anelse) nemmere lader sig tænke i en *ren og fuldstændig ubestemt* form, når det holdes in mente, at den altid indeholder et element af impotentialitet.⁵

Pointen med denne begrebsmæssige udredning er, at evnen til at profanere – og dermed den messianske kraft – er ontologisk funderet i menneskets rene potentialitet. I enhver af menneskets aktiviteter er der en rest af impotentialitet, af potentialiteten til *ikke* at være eller gøre sådan, hvilket betyder, at mennesket har et væsen, “som hverken identitet eller kald kan udtømme” (Agamben, 2000, s. 140). På den måde er menneskets handlinger og livsprocesser “aldrig blot fakta men altid og i særdeleshed *muligheder* ved livet, altid og i særdeleshed potentialitet” (Agamben, 2000, s. 3). Det er denne latente potentialitet, der muliggør inoperativiteten, hvor vi unddrager os identifikationen med en bestemt handling eller et bestemt socialt forhold for i stedet at åbne op for nye måder at bruge aktiviteten og forholdets indhold.

DEN EGENLIGE MANGEL

Med denne filosofiske antropologi in mente er det oplagt at undersøge, hvordan potentialitetsontologien betinger og bestemmer messianismens fuldbyrdelse. En ledetråd finder vi i Agambens kryptiske refleksioner over etik i *Det kommende fællesskab*:

Siden den væren, der er mest egentlig for mennesket, er at være sin egen mulighed eller formåen, så og kun af denne grund [...] har og føler mennesket en gæld. Mennesker, i deres potentialitet til at være og ikke-at-være, har, med andre ord, altid allerede en gæld; de har altid dårlig samvittighed uden at have gjort noget forkert. (Agamben, 1993b, s. 42f)

Her er det værd at bemærke, at Agamben ikke er interesseret i etik, hvis vi forstår det som en teori om, hvordan man skal handle i bestemte situationer. Han trækker i stedet – og også her finder vi et ekko af Heidegger (jf. Heidegger, 1976, s. 354ff) – på den græske betydning af *ethos*, som kendetegner både en persons karakter, vaner og skikke, samtidig med at det har en spatial betydning af menneskets opholdssted

(Agamben, 2006). Denne form for etik handler altså snarere om livsførelse eller menneskets måde at være i verden på.⁶

I kraft af denne betydning af *ethos* bliver dét altid allerede at have en gæld et ontologisk anliggende, som kan hjælpe os med at gennemtænke forholdet mellem det sociale, på den ene side, og Agambens potentialitetsontologi, på den anden side. Sat op på denne måde er det klart, at hvad der er på spil er selve spændingen i kaldet, *klēsis*, der både dækker over det jordiske kald (de faktiske forhold) og disses suspendering i det messianske kald.

At mennesket er et væsen, som ikke har en forudbestemt funktion og derfor nødvendigvis er potentialitet, betyder, at vi kan føle os skyldige. Dette skyldes, at vi, hvad end vi gør, ikke nødvendigvis skal gøre sådan, i og med at vi altid har muligheden for *ikke* at gøre det. Der er altså et moment af oprindelig skyld – og ikke en skyld vi pådrager os, fordi vi er moralsk anløbne eller har gjort noget forkasteligt (Agamben, 1993b, s. 43). Det er en skyld, der ledsager den type væsen, som vi er.

Med andre ord finder vi i potentialitetsbegrebet en filosofisk antropologisk (eller måske rettere: en profaneret) version af “den gamle teologiske doktrin om arvesynd” (Agamben, 1993b, s. 43). Problemet med den traditionelle etik er, at den, når den fører skyld tilbage til forkastelige handlinger, endnu engang prioriterer aktualitet over potentialitet – en *transitus de potentia ad actum* er en indlejret klausul i definitionen af etikkens genstandsområde. Når der således kun er øje for faktiske handlingers skyld, overses menneskets ontologiske potentialitet. Såfremt vi hos Agamben leder efter et kritisk eller normativt potentiale, skal det altså ikke findes i form af konkrete handlingsforskrifter, men snarere i besindelsen på egen *potentialitet som sådan*.

Ikke overraskende finder vi lignende formuleringer hos Heidegger, der også laver en kobling mellem en ontologisk funderet potentialitet og arvesynd, i hvad der bedst forstås som en afstandstagen til traditionel etik. I *Væren og tid* beskriver han således samvittigheden *uafhængigt af det konkrete indhold i en fordring*: “Skyldigværen er ikke allerførst et resultat af nogen skyldspådragelse, men omvendt: Pådragelsen bliver først mulig ‘på grund’ af en oprindelig skyldigværen” (Heidegger 2006, s. 284). Skyld er for Heidegger et fænomen, som ontologisk set karakteriserer Dasein. Som også Agamben har fortalt os, er dette kun muligt på baggrund af menneskets iboende potentialitet:

Værenkunnende står Dasein stedse inden for den ene eller inden for den anden mulighed, til stadihed er der en anden mulighed, som den *ikke* er og i det eksistentielle udkast har afstået fra. Udkastet er ikke blot bestemt af grundværens intethed som det hver gang kastede, men derimod selv *som udkast* væsensmæssigt *intetartet* [...] Den intethed, hvortil der refereres, tilhører Daseins måde at være fri til sine eksistentielle muligheder på. (2006, s. 285, oversættelse ændret)

Heideggers pointe er her, at mennesket ontologisk set altid står over for nogle muligheder, og idet der vælges mellem disse muligheder fravælges andre muligheder. Omend Agamben fokuserer på (im)potentialiteten i en enkelt aktivitet, og Heidegger udlægger Daseins skyldigværen med udgangspunkt i valget mellem flere aktiviteter, synes den underliggende pointe at være den samme: En muligheds aktualisering er ikke en restløs omdannelse fra potentialitet til aktualitet, men involverer konstitutivt en mulighed-til-ikke-at. Det er dette intet eller denne negativitet, der følger med enhver aktivitet og udgør menneskets frihed. Det er en ontologisk (im)potentialitet.

Det handler – i legen – om at tage denne potentialitet på sig, om at lade den ledsage enhver handling og gennemsyre hele ens væren. Dette betyder, at Agambens normative projekt ligesom legen er blottet for indhold. Vi har allerede set, at det politiske består i at eksponere sin egen potentialitet og intet andet, og i *Det kommende fællesskab* tilbyder han en ligeså formel definition af den etiske erfaring: “Den eneste ondskab består i beslutningen om... at betragte potentialitet, som er den mest egentlige modus af menneskets eksistens, som en misgerning, der nødvendigvis altid skal undertrykkes” (Agamben, 1993b, s. 43).

I formulering af denne *ethos* og sin filosofiske antropologi generelt gør Agamben hyppigt brug af termerne *proprio* og *appropriarsi*, som jeg har oversat til *egentlig* og *tilegnelse*. Denne oversættelse understreger, hvordan Agamben benytter et nærmest heideggersk vokabularium til at formulere sin pointe. Som hos Heidegger er der ingen konkrete handlingsanvisninger, men kun fordringen om at besinde sig på og at tilegne sig sit eget væsen. Men når Agamben – som citeret ovenfor – påpeger, at det messianske subjekt “*ikke* er defineret ved sine egenskaber” (Agamben, 2005, s. 34), så er det netop for at nuancere denne sprogbrug og markere den afgørende kontrast til Heidegger. Termen, som Agamben her tager afstand fra, er *proprietà*, der både betyder ejendom, egenskab og – som det bliver tydeligt i antonymet *improprietà* – sammelighed eller properhed. I lyset af ovenstående forståelse af *ethos* –

en betegnelse for det sociale rum, inklusiv dets normer og ens karaktertræk – bliver det klart, at det handler om selve spændingen i *kaldet* mellem de faktiske forholds *proprietà*, på den ene side, og den messianske begivenheds underminering af disse forhold, på den anden side.

Det propre – en oversættelse, der bibeholder *ethos*' mangfoldighed og den underliggende etymologi – kobles eksplicit til Heideggers *Eigentlichkeit*, hvorfor det er i denne afstandstagen, at forskellen i Agambens og Heideggers kairologi skal lokaliseres (Agamben, 2005, s. 34). Hos Heidegger handler tilegnelsen om at tage de muligheder på sig, som åbnes gennem ens fakticitet, og ud fra disse muligheder at gribe fremtiden i en fortløbende beslutsomhed (som, i øvrigt, forbliver åben for det tilfælde, at ens faktiske forhold uventet ændrer sig). Properheden bliver dermed, i denne fortolkning, en term for Heideggers forståelse af tilegnelsen, fordi det at være proper svarer til at stemme overens med sin fakticitet, at affinde sig med den og at ville være den, som man er (hvilket, parentetisk bemærket, ikke kan reduceres til en filosofisk konformisme). At være proper er at ville følge sit kald. Øjeblikket, hos Heidegger, genkalder kaldet *uden* at tilbagekalde det.

Agambens alternativ kan opsummeres på følgende måde: Menneskets "egentlige væren-sådan [*proprio esser-cosi*]" er ikke rettet mod "en identitet og en individuel egenskab [*una identità e una proprietà individuale*]," men mod "en singularitet uden identitet" (Agamben, 1993b, s. 64). Nu er det tydeligt, at Agamben ikke blot gentager Heideggers termer, men derimod spiller dem ud mod hinanden: Det egentlige, *proprio*, ved mennesket er, at det mangler egentlighed, i den forstand at det ikke kan reduceres til en *proprietà*.

Med denne formulering er vi nået tilbage til formlen for det messianske liv, som Agamben lokaliserede hos Paulus: *hōs mē*. Vi skal være-sådan (som vores faktiske forhold byder os) uden at være-sådan. Tilegnelsen er med andre ord ikke rettet mod de faktiske forhold, men derimod mod den *manglende* egentlighed. "[M]ennesket mangler i en vis forstand sig selv," og opgaven er derfor "at tilegne sig denne mangel," hvilket vil sige "at eksistere som potentialitet" (Agamben, 1993b, s. 43). Det faktiske forhold, aktualiteten, udtømmer ikke vores væsen, er ikke en restløs omdannelse af vores potentiale. Der er altid en rest, som *ikke* lader sig opløse i en væren-sådan. Det er denne dobbelthed eller spænding, som udgør det messianske subjekt. Denne rest betegnede vi oven for som den impotentialitet [*impotenza*], der udgør vores egentlige væsen eller evne [*potenza*].

Denne (im)potentialitets temporalitet er den messianske tid, fordi den, når den bringes til erfaring, fuldbyrder dobbeltheden i *hōs mē* og *klēsis*. Det er øjeblikket, hvor den messianske begivenhed lader det jordiske kald genkalde eller tilbagekalde uden at lade det opløse, idet identifikationen mellem subjektet og det jordiske kald nægtes. Denne tid er messiansk, fordi den fuldbyrder teologiens håb om forløsning, men *ikke* i en sakral sfære – ikke i en tid og et sted, der er adskilt fra denne verden. Fuldbyrnelsen af denne forløsning er snarere et forsøg på at fritage mig *fra* mit jordiske kald, *mens* jeg er *i* dette jordiske kald.

KONKLUSION

Agambens kairologi er ikke eskatologisk. Ifølge ham kan vi ikke trodse den undertrykkelse, som vi lider under, ved at forlade eller destruere de bestående magter. Det revolutionære øjeblik, *kairos*, handler ikke om at omvælte de bestående forhold, men derimod om at modulere tilgangen til dem. På denne måde præsenterer Agamben ikke en form for anarki, som i en total afvisning af *arché*, men forsøger derimod at gennemtænke en måde, hvorpå vi kan befries fra magtens fangenskab uden at støde på problemerne vedrørende historiens afslutning. Pointen er, at historien kan afsluttes i ethvert øjeblik i en midlertidig deaktivering af magten.

I forlængelse af dette taler Agamben ikke om at afbryde loven og de jordiske magter, men om at *fuldende* dem. "Det som er deaktiveret [...] er ikke annulleret, men konserveret og fastholdt for dets fuldendelse [*compimento*]" (Agamben, 2005, s. 98). Med den tidlige Heidegger i baghovedet er det oplagt at tænke denne *compimento* som en *fuldbyrkelse*. Agambens henvisninger til erfaring og de verdslige forholds fakticitet og underminering er i tråd med en sådan læsning. På denne måde består det kairologiske moment i, at den individuelle fakticitet midlertidigt modulerer de bestående forhold uden at deres indhold ændres. Men hvor Heidegger så denne modulation som en resolut beslutsomhed, hvori det handlede om fortløbende at identificere sig med sit kald, gør Agamben umuligheden af en sådan identitet til det springende punkt i sin kairologi. Spændingen i menneskets essentielle (im)potentialitet medfører, at en sådan identifikation altid er ufuldstændig, og det er denne identifikations rest, der skal komme til udtryk i den messianske tid.

Lad mig til slut gentage og uddybe den tese, som jeg af forskellige omveje har forsøgt at vise her: Teologien skal fuldbyrdes nu og her. Det *teologiske* motiv er håbet

om den forløsning, der skal sætte os fri fra vores jordiske lidelser. Fuldbyrdsen er per definition noget, der foregår *nu og her*, og som ikke vedrører et faktisk forholds *indhold*, men derimod den måde, hvorpå vi undergår erfaringen af det. Teologiens fuldbyrdselse er derfor ikke en ændring af en sag, men derimod en *modulation* af selve det menneskelige livsforhold. Fuldbyrdsen foregår *indeni* det faktiske forhold, som vi befinder os i. Det er ikke en omvæltning, men en "mutation" i de sociale forhold (Agamben, 2005, s. 22). Hos Agamben finder vi denne modulation i profaneringen og legen, som begge fuldbyrder en erfaring ved at løsrive den fra en sakral sfære og at åbne den for en ny brug.

Det messianske subjekt nægter den identifikation mellem livet og dets faktiske forhold, som vores samfund bygger på, uden voldeligt at omstyrte det. Det er en deaktivering af magten, der tilsidesættes og dog bibeholdes, for hvis vi nægter den identifikationsprocedure – uden at søge, eskatologisk, at erstatte den med en bedre, der i sidste ende ville være ligeså reduktiv i forhold til vores egentlige væsen som impotentialitet – kan der opstå et frirum for glæde. På denne måde er Agambens kairologi – det afgørende og kritiske øjeblik, som hans filosofi anviser – en doktrin, hvori menneskets impotentialitet skal bringes til erfaringsmæssig fuldbyrdselse i ethvert øjeblik.

NOTER

- 1 På grund af sproglige begrænsninger beror mine citater fra Agamben primært på de engelske oversættelser, omend jeg så vidt muligt har konsulteret de italienske originaler. For en liste over oversættelser såvel som originaler se litteraturlisten.
- 2 At Agambens tænkning er så tæt knyttet til Heideggers idé om fakticitet skinner af og til igennem i forfatterskabet. Som han udtrykker det i *Homo Sacer*, er Heideggers filosofi, på trods af visse ligheder, i sidste ende en modsætning til Nazismens politisering af det nøgne liv, fordi han med filosofisk vigør afviser denne reduktion af fakticitet til noget faktuel og viser os, at "*homo sacer* – hvis selve liv altid er på spil i enhver af dets handlinger – bliver i stedet til Dasein, den uadskillelige enhed af væren og værensmåder, af subjekt og kvaliteter, liv og verden, 'hvis egen væren er på spil i selve dets væren'" (Agamben, 1998, s. 153).
- 3 Kort – og alt for simpelt – sagt, vedrører distinktionen forskellen på at tage sin egen eksistens på sig eller blot at gøre, som "man" gør.
- 4 For en uddybende diskussion af brugen i forhold til loven (se Agamben, 2013).
- 5 Det er formentlig af samme grund, at de engelske oversættelser, som jeg har sammenlignet med de

- italienske originaler, som regel oversætter *potenza* med *potentiality* frem for *capability* eller *ability*.
- 6 Man kunne overveje, om det franske *comportement* eller, på dansk, det refleksive verbum *at forholde sig* – som i spørgsmålet om, hvordan man forholder sig i en situation – ikke er en mere præcis gengivelse af denne betydning end det moderne *etik*.

LITTERATUR

- Agamben, G. (1993a). *Infancy and History: The Destruction of Experience*. London: Verso. *Infanzia e storia: Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2001.
- Agamben, G. (1993b). *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press. *La comunità che viene*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1990.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2005.
- Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. *Mezzi senza fine: Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 1996.
- Agamben, G. (2005). *The Time That Remains: A Commentary in the Letter to the Romans*. California: Stanford University Press. *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2000.
- Agamben, G. (2006). *Language and Death: The Place of Negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (2013). *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Stanford University Press.
- Granberg, A. (2003). Stemning og metode i Heideggers *Sein und Zeit*. I D.
- Zahavi, S. Overgaard & T.S. Wentzer (red.) *Den unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe, Band 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Gesamtausgabe, Band 60: Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. *Væren og tid* (ovs. Christian Rud Skovgaard). Århus: Forlaget Klim.
- Ruin, H. (2003). At tænke i ruiner – Liv, død og destruktion i Heideggers tidlige skrifter. I D. Zahavi, S. Overgaard & T.S. Wentzer (red.) *Den unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag.